należy szukać w prawie naturalnym, które normuje zarówno jednostkowe, jak i społeczne życie ludzi. Pominięcie tego momentu prowadzi do pewnych istotnych nieporozumień w określaniu zasad życia społecznego, jak to widać na przykładzie omówionych powyżej szkół etyczno-społecznych.

W szczególności należy zaznaczyć, że koncepcja zasady pomocniczości podana przez szkołę solidarystyczną jest niekompletna, ponieważ jej funkcje zacieśniane tu są do społeczeństwa, przy niedocenianiu jej roli w ramach jednej społeczności ludzkiej. Tym bardziej niezrozumiały jest pogląd A. Rauschera, który w zasadzie pomocniczości widzi tylko zasadę formalną, uzupełniając jej funkcje zasadą porządku stanowo-zawodowego. Wspomniany porządek nie jest zasadą, lecz jednym ze sposobów praktycznego zastosowania zasady pomocniczości w życiu społeczno-gospodarczym. Koncepcja zasady pomocniczości podana przez szkołę fryburską znajduje oparcie w zwartym systemie etyczno-społecznym. Brakiem jej jest jednak to, że zwolennicy jej nie precyzują należycie, czym jest „zasada społeczna". Koncepcja J. Messnera nie jest jednolita, jak zresztą niejednolity jest jego system etyczno-społeczny, a w jego ramach dezintegralizuje się pojęcie dobra wspólnego. Ta niejednolitość poglądów autora zaciera koncepcję zasady pomocniczości, formułowanej zwykle *ad hoc* przy rozwiązywaniu praktycznych problemów społecznych czy gospodarczych.

Ks. Władysław Piwowarski

CZEGO USIŁUJE DOWIEŚĆ JÓZEF KELLER ?

W „Studiach Filozoficznych" (6, 1961) Józef Keller zamieścił recenzję pracy mojej pt. *Sprawiedliwość chrześcijańska wobec problemu nierówności majątkowych w II i III wieku* (Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1960). Na samym wstępie zarzuca mi recenzent, że w rozprawie mojej mówię „w tym samym znaczeniu" o sprawiedliwości chrześcijańskiej i chrześcijanach lub też o nierówności majątkowej, stosunku do bogactwa i ubóstwa i prawie własności. Nie mam zamiaru polemizować z tym zarzutem; nikt — mam nadzieję — nie uwierzy w tak daleko idące pomieszanie pojęć u kogoś zajmującego się *ex professo* filozofią, przejdę więc do dalszych zarzutów, tym razem popartych cytatami.

Zacznijmy od tego, że J. Keller gorszy się wyraźnie recenzowaną przez siebie rozprawą, ponieważ autor jej „nie waha się twierdzić, że nędzarze byli ludźmi głęboko zdemoralizowanymi (s. 25), że wielcy posiadacze spełniali wobec nich swe obowiązki, wprawdzie w »pogaństwie czynili to w sposób niedoskonały«, ale w chrześcijaństwie zasada wspólnego korzystania była realizowana w sposób właściwy. Dlatego istnienie obok siebie wielkich właścicieli i tłumu nędzarzy nie było stanem »złym samym w sobie«, bo »użytkowanie odgrywało tu zawsze pierwszoplanową rolę, posiadanie było sprawą raczej drugorzędną« (s. 130)".

Otóż gdy chodzi o poziom obyczajowy wielkomiejskiego, rzymskiego zwłaszcza „plebsu", to istotnie w omawianej rozprawie oceniłem go bardzo nisko, zgodnie zresztą z rzeczywistym podówczas i powszechnie przez historyków uznanym stanem rzeczy. Ludzie przyzwyczajeni do darmowych dystrybucji chleba (co działo się kosztem dewastowanej wygórowanymi świadczeniami „prowincji") ludzie, dla których podstawową, często jedyną rozrywką były brutalne i krwawe

walki gladiatorów, byli w głównej swej mierze jak najdalsi od obyczajowej „elegancji" i podniosłego sposobu myślenia. Zakwestionowana przez Kellera relacja moja o tym stanie rzeczy w najbliższym swoim kontekście brzmi (po opuszczeniu odnośników do źródeł i opracowań źródłowych) następująco:

„Istnienie olbrzymich fortun indywidualnych sankcjonowała wprawdzie fatalistyczna wiara w ślepy los, lecz przekonanie, że bogactwo jest darem bogów — które zresztą nigdy nie było zbyt żywe i głębokie — tracić poczęło na znaczeniu, w miarę jak tracili na znaczeniu sami bogowie, których liczba z roku na rok wzrastała. Zważywszy wreszcie, że zawłaszczenie zbrojne i lichwa były głównymi źródłami bogacenia się na przestrzeni całej starożytności rzymskiej, trudno się dziwić, że przekonanie o tym, iż wielcy posiadacze to zarazem wielcy złodzieje, zadomowiło się w umysłach ludzi tego czasu. (Opinia, że bogacz albo sam jest niegodziwcem, albo synem niegodziwca — stawała się już wówczas niemal przysłowiowa). Dodajmy jeszcze, że rzymski *high life* dochodzi od czasu do czasu w wystawnym trybie życia do niewątpliwej przesady, gdy w bezpośrednim sąsiedztwie błyszczących od marmurów, alabastru i kości słoniowej pałaców — w ciemnych i wilgotnych norach, pod schodami, pod mostami na Tybrze — gnieżdżą się tysiące żebraków napełniających natrętnym wołaniem o litość i rozpaczliwą demonstracją kalectwa czy nagości ulice i place publiczne. Wszystkiemu temu towarzyszy przytłaczające przekonanie, że stan taki trwać będzie zawsze, że taka jest »wola bogów«".

W sytuacji takiej nie dziwi nas raczej fakt, że tzw. „doły społeczne" pozbawione zresztą wpływów politycznych, głęboko zdemoralizowane, nie tyle myślą o reformach społecznych, ile o czysto „prywatnej" inicjatywie w zakresie wydzierania posiadającym poszczególnych dóbr materialnych i o przywłaszczaniu ich sobie.

Nie bylibyśmy jednak w pełnej zgodzie z historyczną prawdą, gdybyśmy przeoczyli słabe wprawdzie, lecz przecież liczne światełka rozjaśniające mrok chylącego się już wówczas ku ostatecznej swej ruinie Rzymu.

Już samo istnienie żebractwa — jako plagi społecznej — świadczy o tym, że jednak był ktoś, kto miał i dawał, ktoś, kto nie tyle może z litości, ile z innych, mniej idealnych i szlachetnych względów dbał o to, by plebs przynajmniej od czasu do czasu był wesół i syty. Życie prywatne i publiczne przedstawiało niewątpliwie — zwłaszcza pod koniec analizowanego przez nas okresu — obraz bardzo ponury, nie było jednak piekłem. Nieliczni tylko cesarze dochodzili w zbytku do absurdów, a prawie wszyscy zabiegali o pewne minimum popularności u ludu, zwłaszcza u ludu stolicy. Dystrybucje zbożowe i pieniężne, *congiaria* i *donativa* z okazji różnych uroczystości państwowych, darmowe posiłki dla najuboższych i żłobki dla osieroconych lub opuszczonych przez rodziców dzieci nie wypierały wprawdzie skrajnej nędzy poza mury miejskie, stanowiły jednak wydatną i — przynajmniej w II wieku — dosyć sprawnie działającą pomoc społeczną. „Klienci", żywieni nierzadko w pokaźnej liczbie przez rodziny zamożniejsze w zamian za drobne, nieraz czysto symboliczne usługi — stanowili specjalną, dosyć liczną kastę ludności. Wielka własność spełniała więc w pewnym przynajmniej stopniu obowiązki społeczne z natury rzeczy ciążące na niej w warunkach wyżej opisanych, tym bardziej, że przysłowiowa rzymska *liberalitas* nierzadko dochodziła do głosu ku chwale hojnego ofiarodawcy i pożytkowi miasta (...).

Fakty te, nie przeczą jednak tej historycznej prawdzie, że pogańskiemu starożytnemu światu na ogół obca była czynna i powszechna, a zwłaszcza bezinteresownie współczująca miłość bliźniego. (...) Świat pogański nie zdobył się na wy-

siłek myśli ani woli zbiorowej zdolny rozwiązać zagadnienie pauperyzmu będącego obok niewolnictwa najbardziej smutną cechą społeczną owych czasów" (s. 24—26).

Nie wiem doprawdy, czemu miałbym się „wahać" pisząc to wszystko, co powyżej przytoczyłem. To raczej recenzent winien był się zawahać przed streszczaniem mojego stanowiska tak, iż mógłby ktoś przypuścić, że *odi profanum vulgus* lokując się po stronie możnych tego świata. Nie waha się Keller przy tym skonstruowanego przez siebie zdania (w „pogaństwie czynili to w sposób niedoskonały") zaopatrywać w cudzysłów wskazujący, że to właśnie ja jestem jego autorem. Nigdzie też nie piszę, jak mi to imputuje recenzent — posługując się nawet cudzysłowem — że „istnienie obok siebie wielkich właścicieli i tłumu nędzarzy nie było stanem »złym samym w sobie«". Piszę natomiast coś wręcz przeciwnego: „stanowisko chrześcijaństwa (w jego głównym, ortodoksyjnym nurcie) wobec ówczesnej kwestii »bogactwa i ubóstwa« — formuje w znaczniejszym stopniu samo życie niż mniej lub więcej oderwana od niego spekulacja. Człowiek opływający w dostatki jest mimo wszystko, jeśli już nie pod pręgierzem, to w każdym razie pod czujną kontrolą opinii chrześcijańskiej. Cóż bowiem zaważyć mogła powszechna nawet recepcja teorii o „ubóstwie w duchu", jeśli w praktyce człowiek ówczesny stawał się bogatym z reguły dlatego właśnie, że był niesprawiedliwy, nie miłował bliźniego jak siebie, lecz zachowywał tę nadwyżkę dochodów, którą powinien był odstąpić ubogim? Czysto duchowe ubóstwo nie mogło też ostać się w nierzadkich okresach klęsk elementarnych, wśród ludzi słaniających się z głodu. Nikt nie mógł wówczas w danej okolicy pozostać bogaczem, nie okazując się równocześnie niemiłosiernym i nieludzkim" (s. 126).

Pozwolę sobie z kolei przytoczyć zdanie ze s. 130 *Sprawiedliwości chrześcijańskiej*: „Wybitnie miejski charakter ówczesnego chrześcijaństwa, zróżnicowanie zawodowe i diaspora w społeczeństwie pogańskim usposobionym na ogół wrogo, wreszcie miejscami nazbyt może jednostronne ascetyczno-eschatologiczne nastawienie umysłów, zwłaszcza umysłów przodujących, przy bardzo słabej z natury rzeczy znajomości praw rządzących życiem gospodarczym, oto okoliczności nie sprzyjające dokonywaniu jakichkolwiek poważniejszych prób rozwiązania kwestii pauperyzmu u jej najgłębszych ekonomicznych źródeł". Czytelnik będzie łaskaw porównać tę wypowiedź z informacją Józefa Kellera, który z całą pewnością miał przed oczyma cytowane zdanie, ponieważ bezpośrednio przedtem zaopatruje swą recenzję odnośnikiem do tej właśnie strony: „Stosunki materialne w gminach chrześcijańskich tego okresu były, zdaniem Rodzińskiego, najwłaściwsze i najlepiej rozwiązywały „sprawę społeczną". (Przy okazji warto zaznaczyć, że umieszczone w cudzysłowie wyrażenie „sprawa społeczna" jest tu konceptem terminologicznym recenzenta, podobnie zresztą, jak wzmiankowane w innym miejscu „zagadnienie sprawiedliwości wobec dóbr materialnych", które miałem jakoby „wyeksponować" zbytnio w swojej pracy).

Przejdźmy do dalszego ciągu recenzji, w której autor tak streszcza zajęte przeze mnie stanowisko: „Chrześcijanie tego czasu słusznie też chronili wielkie majątki i ich posiadaczy, bo »tylko niezależny i ekonomicznie silny właściciel lub kapitalista był zdolny ocalić swoje i cudze (?) mienie... On też stawał się ostoją materialną gminy« (s. 32)".

Pełny tekst, o jaki tutaj chodzi, brzmi następująco: „Stosunki majątkowe w łonie gmin chrześcijańskich ulegają w ciągu III wieku dalszej ewolucji. Społeczeństwo, jak już mówiliśmy, w całej niemal swej masie stopniowo ubożeje, lecz równocześnie coraz więcej ludzi zamożnych przyjmuje chrzest. Poza względami natury bardziej idealnej — właśnie niepewność egzystencji, (o której wspomina-

liśmy wyżej) każe im szukać moralnego i materialnego oparcia w chrześcijańskiej „wspólnocie". Nie można wnosić stąd, że cała ta „finansowa elita" nawracała się nieszczerze. Okresy prześladowań ujawniają tylko dosyć małą odporność większości tych ludzi na akcję represyjną władz, lecz nie oportunizm zupełny płynący z obojętności wobec wiary i Kościoła. W zamęcie, jaki zwłaszcza w drugiej połowie III wieku ogarnął świat rzymski, jeśli ktoś w ogóle, to tylko względnie niezależny i ekonomicznie silny właściciel ziemski lub kapitalista zdolny był ocalić zarówno swoje, jak cudze mienie przed rabunkiem ze strony grasujących band lub ze strony zachłannego „fiskusu" państwa. On też stawał się niejednokrotnie[1] ostoją materialną gminy".

W tytule mojej pracy widnieje wiek II i III; „Chrześcijanie tego czasu" — o których pisze recenzent — będą więc w rozumieniu każdego nieuprzedzonego czytelnika chrześcijanami obu tych stuleci; tymczasem — jeśli kropki wypełnimy wyrazami i uwzględnimy pełny kontekst wypowiedzi — jasne się okaże dla każdego, że mowa tu o pewnych okolicznościach wyjątkowych, o sytuacji ludzi żyjących w momencie załamania gospodarczego.[2]

Zarzut ostatni dotyczy zatytułowania poszczególnych rozdziałów części głównej pracy. Tytuły te istotnie zbyt są lakoniczne, by mogły tłumaczyć siebie same; J. Keller zapytuje więc, jakie jest kryterium takiego właśnie, a nie innego podziału, przy czym ujawnia pewien jakby niepokój o katolicką moją ortodoksję. Tymczasem kryterium to, o które tak bardzo chodzi Kellerowi, podane zostało na samym początku rozprawy i przypomniane parokrotnie w dalszych jej fragmentach:

„Świat chrześcijański już w samymże młodocianym swym okresie stanął wobec problemu domagającego się teoretycznego i praktycznego rozwiązania: w jakim mianowicie stopniu i zależnie od jakich okoliczności zachowuje człowiek „sprawiedliwy" wewnętrzną swobodę właściciela wobec dóbr materialnych posiadanych przez siebie, a przecież przeznaczonych w zasadzie zawsze, choć w rozmaitym sensie i z rozmaitych tytułów, na pożytek wspólny (...).

W dwu głównych płaszczyznach... dokonać się musiało to wielkie dzieło ówczesnych umysłów i serc: w płaszczyźnie stosunku bezpośredniego między człowiekiem a Bogiem i w płaszczyźnie stosunku między człowiekiem a człowiekiem, przy czym ten ostatni stosunek może być już to wyznaczony przez samą naturę, już to przez różnego rodzaju okoliczności.

Zgodnie z tym rozprawa niniejsza obejmować będzie w swej głównej części dotyczącej ówczesnego stosunku chrześcijan do problemu bogactwa i ubóstwa — trzy rozdziały, z których pierwszy zajmie się sprawiedliwością wobec Boga, drugi — sprawiedliwością z natury i wobec natury, trzeci — sprawiedliwością stosunków

[1] Wyraz ten zniknął bez śladu w cytacie zamieszczonym przez Kellera, przez co całe zdanie uzyskało sens uniwersalny, niezgodny z jego sensem autentycznym.

[2] O dokładności, z jaką recenzent informuje o niedomogach mojej pracy, wymownie świadczy również następujące zestawienie tekstów:

J. Keller (recenzja, „Studia Filozoficzne", s. 172): „Autor nie bierze pod uwagę faktu, że pisma, na których się opiera, (...) pochodzą od „gorliwców", którzy nie tyle opisywali stan faktyczny, ile nakłaniali do stosowania ascezy"...

Ja (dzieło recenzowane, s. 8): „I jeszcze jedna godna wzmianki okoliczność: za pióro chwytają podówczas nieomal wyłącznie zeloci chrystianizmu. Ich bardzo nieraz daleko posuniętej bezkompromisowości nie można w tym samym stopniu przypisywać ogółowi wiernych; z podniośle i „maksymalistycznie" brzmiących oświadczeń i ekshortacji, nie można bez zastrzeżeń osądzać nastrojów ogółu."

Cały punkt 3 wstępu, z którego fragment ten pochodzi, proszę też porównać z pretensją Kellera, według którego „autor nigdzie nie określa swej podstawy (postawy? — A. R.) metodologicznej".

związanych z aktualną wówczas strukturą organizacyjną gmin, przy czym chodzić będzie w tym ostatnim wypadku najpierw o świadczenia, następnie zaś o ich dystrybucję na rzecz potrzebujących" (s. 6—7). Kryterium to przypomniane zostało w „zakończeniu": „Ze względów metodycznych wyodrębnione zostały... następujące kręgi zagadnień: (I) stosunek człowieka (jako człowieka i jako chrześcijanina) do Boga i (II) stosunek między człowiekiem a człowiekiem (1) jako ludźmi obdarzonymi identyczną naturą i (2) jako członkami społeczności gminnej, względnie organizmu całego Kościoła" (s. 131).

Ogólnie też wiadomo, że tytuły — zarówno całych książek, jak poszczególnych rozdziałów — nie muszą definiować dokładnie zawartej w nich problematyki, a czasem nawet czynić tego nie powinny (np. jeśliby musiały być z tego powodu „barokowe"). Od wyjaśniania i amplifikacji tytułu jest wstęp, względnie uwagi otwierające dany rozdział, gdzie się podaje również sens terminów użytych w samym tytule. I tak np. na s. 43 znajduje się przypomnienie, iż „w rozdziale niniejszym chodzi nam o stosunki bezpośrednie między człowiekiem a Bogiem, o rolę tych stosunków w kwestii społecznej chrześcijańskiego środowiska owych czasów". Ale recenzent woli np. zapytać z emfazą: „Co to znaczy »sprawiedliwość wobec Boga«?", niż otworzyć recenzowaną przez siebie książkę na tych stronach, na których to jest dokładnie wyjaśnione.

Na ogólnikowy zarzut apologetyczności w omawianiu niektórych (a może wszystkich?) zagadnień odpowiadać nie mam zamiaru. Czytelnik uważny i krytyczny sam będzie mógł sobie odpowiedzieć, gdzie jest więcej ukrytej czy jawnej tendencji: w mojej rozprawie czy w „antyapologetycznej" recenzji Kellera.

Na koniec pragnę jeszcze czytelnikom wyjaśnić sam tytuł tej mojej polemiki — dlaczego taki właśnie? Otóż w jednym z poprzednich numerów „Studiów Filozoficznych" (3, 1961) omawia Józef Keller zeszyt etyczny VII tomu „Roczników Filozoficznych" TNKUL, informując, że autorowie prawie wszystkich zamieszczonych tam prac „usiłują" coś wykazać, przedstawić, czy o czymś przekonać, ale im się to z reguły nie udaje. Jest to więc z mojej strony zapożyczenie się u recenzenta w zakresie stylu, co — gwoli lojalności — stwierdzam.

Do uwag tych dołączam wreszcie pytanie o charakterze raczej retorycznym: czy jest rzeczą słuszną i właściwą, jeśli cytując cudzy tekst zamieniamy w nim duże litery takich wyrazów jak „Kościół" czy „Ewangelia" na litery małe? Każdy przecież autor — w tych granicach, w jakich pozwala mu na to ortografia — ma chyba prawo wyrażać swój szczególniejszy szacunek dla pewnych przedmiotów nie tylko tam, gdzie zabiera głos z inicjatywy własnej, lecz również tam, gdzie się go cytuje.

Adam Rodziński

ETYKA KATOLICKA A MIŁOŚĆ BLIŹNIEGO

„Etyka katolicka mówi o miłości bliźniego w oparciu o przykazanie: Będziesz miłował bliźniego twego jak samego siebie (...). Etyka katolicka używa czterech słów łacińskich na oznaczenie miłości: *amor, dilectio, amicitia* i *caritas*". Tak oto — raczej interesująco — rozpoczyna się rozprawa Józefa Kellera pt. *Zasada miłości*